50e ANNÉE (5e SÉRIE) N° 25 22 JUIN 1933

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres tous les Jeudis

Mgr F. PERRIOT
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
FONDATEUR

Mgr A. ROZIER
Prélat de la Maison de Sa Sainteté
Docteur en Théologie, Chanoine titulaire de Langres
DIRECTEUR

QUESTIONS
de science ecclésiastique
CONSULTATIONS DIVERSES

Q. — 1° Trois choses sont nécessaires pour constituer un sacrement : l'institution divine, le signe sensible et la production de la grâce. Or, dans l'enseignement officiel de l'Eglise, il n'y a pas de certitude sur le temps et les circonstances de l'institution de quelques sacrements ; il n'y a pas accord, non plus, entre les théologiens sur ce qui constitue la matière. Il y a là une difficulté pour l'adhésion de l'esprit.

2° Puisque le signe sensible du sacrement de mariage est la volonté qu'ont les époux de se donner l'un à l'autre, comment l'Eglise *peut-elle* déclarer nulle une union résultant de cette volonté ?

R. — Ad I. 1° L'incertitude sur le temps et les circonstances de l'institution de quelques sacrements ne saurait constituer une difficulté spéciale pour l'adhésion de notre esprit à la doctrine catholique de l'institution et même de l'institution immédiate des sacrements par le Christ.

D'une part, en effet, la *foi* aux sacrements s'accommode parfaitement de certaines obscurités, même d'ordre historique. On ne démontre pas rationnellement que les sacrements produisent *ex opere operato* la grâce dans les âmes ; et cependant le fidèle est obligé de le croire. De même, le fait de l'institution par le Christ tombe sous notre croyance, sans que pour cela il soit nécessaire de le démontrer. Nous croyons parce que Dieu l'a révélé, et que cette révélation, manifestée dans l'Ecriture ou dans la Tradition, est authentiquement promulguée par l'Eglise.

D'autre part, cependant, malgré l'incertitude sur le temps et les circonstances de l'institution de quelques sacrements, nous parvenons avec les seules ressources de l'histoire à une certitude ou à des indications très sérieuses par rapport *au fait* de l'institution, lequel seul importe à l'essence du sacrement chrétien.

S'il est un sacrement dont l'institution immédiate par le Christ ne fait historiquement aucun doute, c'est bien le sacrement de baptême. Or, ici déjà, les auteurs ne sont pas d'accord sur le temps et les circonstances de son institution. Les uns font coïncider celle-ci avec le baptême de Jésus par le Précurseur (Mt., III, 13-17). D'autres trouvent dans l'entretien avec Nicodème (Jo., III, 1-21) une première révélation du baptême et de sa nécessité, et déjà, sur l'ordre de Jésus, les disciples commençaient à baptiser (Jo., III, 22 ; IV, 2). D'autres enfin reportent l'institution du baptême au moment de son Ascension (Mt., XXVIII, 19). Et l'*opinion* (ce n'est qu'une opinion, notez-le) la plus vraisemblable concilie ces différentes hypothèses en disant qu'il n'est pas nécessaire qu'une institution reçoive en une seule fois toute sa perfection, mais qu'elle peut se développer peu à peu et peut être introduite graduellement. Ainsi, le baptême chrétien, certainement institué au début de la vie publique de Jésus-Christ, n'aurait été définitivement établi et imposé qu'après la Résurrection.

N'est-ce pas l'incertitude absolue sur le temps et les circonstances de l'institution de la confirmation ? Ce sacrement ne devait être administré qu'après l'Ascension et la Pentecôte (cf. Jo., XVI, 7 ; Eph., IV, 8), et c'est en effet dans les premières manifestations de l'activité apostolique que nous le découvrons (voir spécialement Act., VIII, 14-17). Il y a là, en faveur de l'institution de ce sacrement par Jésus-Christ, une indication historique d'une valeur hors pair que S. Thomas lui-même s'est plu à relever (IIIa, q. 72, a. 1, ad 1).

La difficulté de prouver historiquement l'institution du sacrement par le Christ existe surtout pour l'Extrême-Onction et le Mariage. Et cependant, sans aboutir à une démonstration apodictique, l'histoire nous fournit, ici encore, de précieuses indications.

Tout d'abord, l'épître de S. Jacques est un témoin irrécusable de l'Extrême-Onction dès la deuxième moitié du Ier siècle. « La lettre, écrit Mgr Ruch, a été composée vers 61 (Liagre, Cornely, Bartmann, Felten, Brassac) [1] ; vers 40-50 (Zahn, Beyschlag, Ritschl, Schegg, B. Weiss, Belser, Camerlynck). L'Extrême-Onction aurait donc été connue et employée avant ces dates. Il devient bien difficile, sinon impossible, de trouver entre son apparition et la mort de Jésus le temps matériel nécessaire pour qu'elle ait pu se glisser dans les communautés, puis se faire accepter, et enfin s'imposer comme un rite qui s'accomplit *au nom du Seigneur* » (cf. Jac., V, 14). Faut-il trouver une mention de l'Extrême-Onction dans Marc, VI, 13 ? Il semble plutôt que ce fut là une simple figure du sacrement encore à venir. Très prudemment, le

[1] Il faut ajouter aujourd'hui J. Chaine, *L'Epître de S. Jacques*, Paris, 1927, p. LXXXVII. — La citation de Mgr Ruch est extraite de l'art. *Extrême-Onction* du *Dict. de Théol. catholique*.

concile de Trente enseigne que Jésus-Christ a institué l'onction comme un véritable sacrement, *insinué* par Marc, *promulgué* par Jacques.

Quant au mariage, au premier abord la difficulté semble insurmontable. Mais on oublie trop que l'institution du mariage *sacrement* diffère assez de celle des autres sacrements. Le mariage existait depuis l'origine du monde; Jésus-Christ lui a simplement conféré la sacramentalité. Il n'a donc pas été nécessaire d'introduire ici un rite extérieur nouveau ; il a suffi simplement à Jésus-Christ d'élever à l'ordre surnaturel une institution déjà existante, l'institution naturelle du mariage, et d'en faire ainsi un moyen de communiquer la grâce.

Toute la question historique de l'institution du sacrement de mariage revient donc à préciser quand Jésus-Christ a manifesté son intention d'élever à l'ordre surnaturel cette institution naturelle. Est-ce quand il assista aux noces de Cana ? (Jo., II, 1-11). Est-ce plutôt quand il insinua qu'un nouveau régime devait présider au mariage ? (Mt., XIX, 3-12). Il serait difficile de le préciser. Mais une chose est certaine, c'est que dans l'épître aux Ephésiens (V, 25-32), S. Paul parle du caractère sacré du mariage, et que les termes dont il se sert ne s'entendent bien que dans l'hypothèse d'un véritable sacrement.

Or, l'épître aux Ephésiens date, au plus tard, de 61-62. Ici donc, comme ci-dessus pour l'Extrême-Onction, on peut formuler l'argumentation montrant l'impossibilité matérielle d'une élévation à la sacramentalité, postérieurement au Christ, d'un rite dont, dès 61-62, il est écrit : *Sacramentum magnum... in Christo et in Ecclesia.*

2° Le désaccord des théologiens sur la matière de certains sacrements ne saurait constituer une difficulté sérieuse touchant leur institution même. Il faut se souvenir, d'ailleurs, que les termes « matière » et « forme » s'entendent, en théologie sacramentaire, d'une façon fort large (cf. *Ami* 1931, p. 158). Et par conséquent, et à plus forte raison, l'essence du sacrement, fixée par l'intention du Christ lors de son institution, n'est pas tellement précisée dans ses derniers éléments qu'elle ne puisse encore parfois recevoir, de l'Eglise, des déterminations concrètes qui varient selon les temps et les lieux. Qu'on nous permette de transcrire ici une page suggestive du P. d'Alès :

« Selon la tradition de l'Eglise, il faut maintenir que le Christ a déterminé, immédiatement et par lui-même, les éléments essentiels de chaque sacrement; à cette condition seulement, il peut en être dit, au sens strict, l'auteur. Une intention du Christ, complètement indistincte, abandonnant tout à l'initiative de l'Eglise, quant au nombre et à l'espèce, ne répond pas à l'idée du sacrement chrétien. L'essence de chaque sacrement est définie par l'intention expresse du Christ. Mais, d'autre part, il ne faut pas perdre de vue que l'objet matériel de cette intention du Christ *possède nécessairement une certaine amplitude.* Cette amplitude ne peut-elle comprendre des rites aussi dissemblables matériellement que l'imposition des mains et la tradition des instruments [1] ? *A priori*, nous n'en savons rien, *a posteriori*, certaines analogies suggèrent que ce n'est pas impossible.

Le nom d' « essence du sacrement » ne doit pas ici faire illusion ; car dès qu'on descend sur le terrain des réalisations concrètes, on se trouve en présence d'une véritable multiplicité. Donnons un exemple. Il a plu au Christ d'instituer le sacrement de baptême sous forme d'ablution faite avec de l'eau naturelle, en invoquant la Trinité. Absolument parlant, il aurait pu établir que le seul baptême valide serait le baptême conféré dans l'eau du Jourdain, comme le baptême que lui-même reçut des mains de Jean. De fait, l'amplitude de l'institution est plus grande; toute eau naturelle est propre au baptême ; eau douce ou eau marine, eau de fleuve ou eau de pluie, eau froide ou eau tiède. Cela, nous le savons, nous ne pouvons le savoir que par la pratique et l'enseignement de l'Eglise, qualifiée pour nous dire que ces diversités secondaires ne touchent pas à l'essence du sacrement. On pourrait imaginer des raffinements semblables pour l'essence de tous les sacrements, sans en excepter l'eucharistie. L'institution requiert une certaine détermination de la matière et de la forme ; mais cette détermination a des bornes essentielles; elle ne descend pas nécessairement aux dernières distinctions imaginables, *in ultima specie*, ἐν ἀτόμῳ. Et c'est ici qu'intervient l'Eglise, interprète autorisée de la pensée du Christ...

La notion d'essence d'un sacrement, que ce soit l'ordre ou tout autre, comporte donc nécessairement une certaine relativité; il appartient à l'Eglise, gardienne des sacrements, d'en fixer officiellement les bornes, et ces bornes ne sont pas nécessairement partout et toujours les mêmes à travers la diversité des temps et des lieux. Sera valide le sacrement déclaré tel par l'Eglise, à laquelle appartient l'appréciation des conditions concrètes et de leur conformité à l'institution du Christ. Cette appréciation peut, dans une certaine mesure, varier selon les temps et les lieux... Le sacrement de l'ordre n'est pas le seul à propos duquel nous soyons amenés à la formuler. On a cité l'exemple du sacrement de mariage, et l'exemple peut ne pas paraître décisif, car, si l'appréciation de la validité du contrat matrimonial relève du jugement de l'Eglise, il reste vrai qu'il y a mariage là seulement où il y a contrat valide entre les époux. Néanmoins, on pourrait représenter que les mêmes actes matériellement, les mêmes consentements échangés, auront ou non la valeur d'un sacrement selon qu'ils réaliseront ou non les conditions de validité posées par l'Eglise. Et donc, il appartient à l'Eglise de déterminer, en dernière analyse, les conditions concrètes de l'existence du sacrement [2]. On aurait pu citer l'exemple du sacrement d'extrême-onction, pour lequel se présente une diversité, non dépourvue d'analogie, avec celle du sacrement de l'ordre. Le décret aux Arméniens assigne, comme matière de l'extrême-onction, l'huile bénite par l'évêque; or, les prêtres grecs l'administrent couramment avec une huile dépourvue de bénédiction épiscopale. Le décret aux Arméniens assigne encore, comme matière du sacrement de confirmation, le chrême bénit par l'évêque. L'onction, aujourd'hui tenue pour essentielle, l'a-t-elle toujours été ? C'est extrêmement douteux. Nous voyons, dans les Actes

[1] Le P. d'Alès a écrit cette page au sujet des controverses théologiques sur la matière et la forme du sacrement de l'Ordre : *L'essence du sacrement de l'Ordre* dans les *Recherches de science religieuse*, 1919, p. 132 et suiv.

[2] Voir, dans cette même consultation, la réponse *ad II*.

des Apôtres, S. Pierre et S. Jean confirmer les fidèles de Samarie par l'imposition des mains ; nous retrouvons la confirmation à Ephèse. Il n'est fait nulle mention d'une onction quelconque. Et cependant personne ne doute que le sacrement de confirmation ne fût dès lors dans l'Eglise ce qu'il est encore de nos jours. Il faut donc nécessairement admettre quelque amplitude laissée à l'Eglise dans la détermination de ce qui constitue l'essence du sacrement...

Ces considérations nous paraissent frayer la voie à une conception de l'essence du sacrement un peu plus élastique que celle dont le cardinal van Rossum s'est fait l'avocat avec tant de science et d'autorité [1]. Le concile de Trente, en affirmant le pouvoir de l'Eglise sur les sacrements, a pris soin de déclarer que ce pouvoir n'en saurait toucher la substance. Sess. xxi, c. 2. Déclaration fondamentale, qu'il ne faut pas perdre de vue, mais dont l'interprétation exige beaucoup de circonspection. La substance — ou l'essence — du sacrement n'est déterminée que par l'intention du Christ, et l'on vient de voir que, sous ce mot « essence du sacrement, » une équivoque peut se glisser si, au lieu de s'en tenir à l'intention du Christ, on descend sur le terrain des réalisations concrètes... Théoriquement au moins, il ne répugne pas que certains rites, homologués par l'Eglise, constituent, relativement à certains temps et à certains lieux, l'essence du sacrement, tandis que d'autres rites, également homologués par l'Eglise, constitueront cette essence relativement à d'autres temps et à d'autres lieux. Cette conclusion n'est point particulière à une école ; elle rallie la grande majorité des théologiens depuis le concile de Florence... Elle nous paraît renfermer la seule justification possible de l'indulgence témoignée par l'Eglise aux doctrines, autrement irréconciliables, qui se font concurrence quant au sacrement de l'ordre. Effectivement irréconciliables au point de vue de la matière et de la forme entendues au sens le plus matériel, ces doctrines pourront se réconcilier dans l'unité supérieure de l'institution du Christ. »

On ne saurait mieux dire pour répondre à la difficulté de notre correspondant. Nous noterons — avec le P. d'Alès, — que nous évitons à dessein de trancher la question débattue entre théologiens de savoir si « le ministère de l'Eglise est ici purement déclaratif, ou (s'il) renferme l'exercice d'un pouvoir effectif de détermination. » La solution, telle qu'on l'a présentée, se suffit à elle-même, parce qu'elle « convoie jusqu'à nous la pensée authentique du Christ. »

Ad II. La difficulté soulevée à propos de la volonté des époux dans le sacrement de mariage est tout d'abord mal exprimée (que notre correspondant veuille bien nous excuser de parler franchement). Le signe SENSIBLE du sacrement de mariage est sans doute la volonté qu'ont les époux de se donner l'un à l'autre ; mais la volonté *légitimement manifestée* : « *Matrimonium facit partium consensus inter personas jure habiles legitime manifestatus* » (can. 1081, § 1). La volonté, purement interne, serait, à un double titre, incapable de réaliser le mariage : le contrat naturel aussi bien que le sacrement requièrent une *manifestation* de la volonté des contractants [2].

[1] Sur l'ouvrage du cardinal van Rossum, *De essentia sacramenti Ordinis*, voir *Ami* 1925, p. 174.

[2] Cf. le *Jus Canonicum* de Wernz-Vidal, t. v, n. 452.

Une rectification s'impose donc dans l'énoncé de la difficulté. On pourrait, par exemple, l'exprimer ainsi : « Puisque le signe sensible du sacrement de mariage est la volonté, *extérieurement manifestée*, qu'ont les époux de se donner l'un à l'autre, comment l'Eglise peut-elle déclarer nulle une union résultant d'une telle volonté ? »

Cette difficulté peut présenter deux aspects : 1° il peut être question du pouvoir que l'Eglise possède d'annuler préventivement l'effet d'un consentement, en édictant des conditions à la validité de ce consentement ; 2° il peut être question du pouvoir en vertu duquel, en certains cas, l'Eglise annule l'effet déjà produit d'un consentement reconnu par elle valide.

Nous examinerons successivement les deux hypothèses :

1° Il faut se souvenir d'une vérité déjà énoncée plus haut : Jésus-Christ a institué le sacrement de mariage en élevant simplement à la sacramentalité une institution de droit naturel déjà existante. Mais il n'a rien innové en ce qui concerne les conditions de validité du contrat constituant le mariage. Or, il ne suffit pas que la volonté des deux conjoints soit exprimée d'une manière extérieure et sensible, il faut encore qu'elle soit manifestée d'une manière « légitime », c'est-à-dire conformément aux exigences des lois divines et humaines qui régissent la société. L'ordre social, en effet, étend ses exigences jusque là, car le mariage fonde la famille et la famille est la cellule de la société. Donc, « même dans l'économie chrétienne de la grâce, le mariage conserve ce caractère qui lui est propre » et « il reste soumis aux conditions générales des contrats. Un contrat si important pour le bien commun ne peut être laissé à l'arbitraire des parties ; il doit être réglé par l'autorité publique compétente. Ni la loi naturelle, ni la loi divine positive ne précisent avec une clarté suffisante, avec les détails nécessaires pour garantir les mœurs et le bien de la société, quels contrats conjugaux doivent être regardés comme licites ou illicites, valides ou invalides. Il faut donc qu'une loi positive vienne compléter et préciser [1]. »

De quel pouvoir émanera cette loi positive ?

a) S'il s'agit de mariage *entre chrétiens*, indubitablement c'est à l'Eglise, dépositaire du pouvoir de Jésus-Christ, qu'il appartiendra de régler les conditions de licéité et de validité du contrat matrimonial. Et c'est un droit *exclusif*, auquel ne saurait prétendre, ni de près, ni de loin, le pouvoir civil.

« La raison de cette compétence exclusive de l'Eglise dans les causes matrimoniales est donc celle-ci : non seulement le Mariage a en lui-même un caractère et un but religieux ; mais encore, comme sacrement chrétien, il est intrinsèquement et essentiellement une chose sainte : « Puis donc, dit Léon XIII (encycl. *Arcanum*), que le mariage est, de sa nature, une chose sainte, il convient

[1] N. Gihr, *Les Sacrements de l'Eglise catholique*, trad. fr., t. iv, p. 302.

(consentaneum est) qu'il soit réglé et gouverné, non point par l'autorité des princes, mais par la divine autorité de l'Eglise qui, seule, a le magistère des choses saintes *(quæ rerum sacrarum* sola *habet magisterium).* En outre, il faut nous rappeler la dignité sacramentelle qui donne aux mariages chrétiens une suprême excellence. Or, légiférer et prononcer en matière de sacrements, c'est, d'après la volonté de Jésus-Christ, le droit exclusif de l'Eglise (sola *potest et debet Ecclesia),* en sorte qu'il serait contraire à la raison *(absonum)* de transférer la moindre parcelle de cette autorité aux princes séculiers. » — Par sa dignité sacramentelle le mariage chrétien est élevé à l'ordre surnaturel ; dès lors, il est soustrait à l'autorité de l'Etat [1]. »

Il n'y a donc rien d'anormal, — ni d'opposé à la nature du sacrement de mariage, — que l'Eglise intervienne pour préciser les conditions de licéité et de validité du consentement des époux en vue du mariage à contracter. C'est ainsi que très légitimement elle a pu régler les conditions indispensables de publicité (décret *Tametsi ;* can. 1094) du mariage entre catholiques. Et tout aussi légitimes sont les conditions exigées pour la liberté du contrat (can. 1087) et les empêchements promulgués relativement à la disparité de culte (can. 1071), à l'ordre sacré (can. 1072), au rapt (can. 1074), à l'adultère (can. 1075) ou à la parenté (can. 1076), etc. C'est l'intérêt même de la société qui exige ces interventions de l'Eglise annulant en certains cas, d'une façon préventive, le contrat matrimonial.

b) Mais le mariage *entre infidèles* échappe forcément à l'autorité de l'Eglise. Sur les non-baptisés, l'Eglise ne possède aucune juridiction. Qui donc apportera, en vue de la légitimité des consentements, les précisions indispensables ?

Sur ce point, il y a chez les théologiens hésitations et parfois divergences.

L'hésitation perce chez le cardinal Billot : « Les infidèles, écrit-il, sont dans un état imparfait, c'est-à-dire en dehors de la règle que la nature des choses trace par elle-même. Ne professant pas la vraie religion, ils ne sont soumis à aucune autorité religieuse légitime. Aussi pourrait-on *peut-être* affirmer, *avec quelque probabilité,* que l'autorité civile aurait, chez eux, le droit de s'ingérer dans la réglementation du contrat matrimonial et le jugement des causes matrimoniales. Cela ne signifie nullement que ce droit appartiendrait à l'autorité civile comme telle. Mais, accidentellement, et en raison de la nécessité, ce droit serait dévolu, dans l'hypothèse, à la seule autorité constituée en vue du bien commun à promouvoir. En ce cas exceptionnel s'applique l'adage : *Le salut du peuple est la loi suprême* [2]. »

Mais ordinairement, on apporte une réponse plus affirmative, tout en reconnaissant les divergences des théologiens sur ce point. La question est parfaitement résumée par M. Hervé, dans son *Manuale theologiæ dogmaticæ,* t. IV, (édit. de 1931), p. 563. Nous traduisons :

A. Le mariage des infidèles n'est soumis à l'autorité ecclésiastique : 1) ni au titre de sacrement, car il n'est pas sacrement ; 2) ni comme institution naturelle, puisque les personnes des infidèles ne sauraient être soumises au gouvernement de l'Eglise, comme le déclare S. Paul lui-même : « Est-ce à moi de juger ceux qui sont au dehors ? » (I Cor., v, 12).

B. Les princes civils peuvent, à coup sûr, exercer à l'égard des mariages de leurs sujets infidèles le pouvoir qu'ils ont sur les mariages de leurs sujets baptisés [1].

C. Mais ont-ils quelque pouvoir sur *le lien conjugal lui-même,* de telle sorte qu'ils puissent y apporter des empêchements dirimants ? Sur ce point l'Eglise n'a rien défini, et il existe donc, à ce sujet, « une controverse qui, surtout à notre époque, est *librement agitée* entre catholiques [2]. »

a) Les uns *nient simplement* [3], le lien conjugal étant une *chose sacrée* qui ne peut dépendre du pouvoir civil que dans ses effets purement civils et extérieurs.

b) Plus *communément* cependant et avec plus de probabilité, les anciens théologiens et canonistes presque unanimement *(Sanchez, Schmalzgrueber, Gotti, Tournely)* et la plupart des modernes [4] affirment que les princes séculiers peuvent établir des empêchements, conformes au droit divin, pour *empêcher* ou *dirimer* les mariages de leurs sujets infidèles.

Voici leurs arguments : 1) Le mariage des infidèles est certainement régi par le droit divin, naturel et positif. Or ce droit, en beaucoup de points, demeure indéterminé et incomplet. Il doit donc exister une autorité qui fournisse le complément indispensable à la célébration correcte du mariage. Or l'Eglise catholique ne possède aucune autorité sur les non baptisés et, en dehors d'elle, il n'existe aucune autre puissance religieuse divinement constituée en vue d'exercer cette autorité. Le bien public exige donc que le pouvoir civil jouisse d'une pleine autorité sur ces sortes de mariage. — 2) La même vérité est confirmée par différents documents du S. Siège, dans lesquels il est fait mention d'empêchement civil même dirimant les mariages des infidèles (p. ex. *Instruction* du 6 oct. 1634, de la S. C. de la Propagande aux Mission-

[1] *Ibid.*, p. 306.

[2] Billot, *De Ecclesiæ Sacramentis,* t. II, thèse XLVII, ad 5 (édit. de 1922, p. 461).

[1] Par exemple sur les effets purement civils du mariage, pouvoirs reconnus par le Code lui-même, can. 1016. (Note de l'*Ami).*

[2] Gasparri, *Tractatus canonicus de Matrimonio* (Paris, 1893), t. I, n. 281.

[3] Perrone, Liberatore, Zigliara; cf. Pesch, n. 886 sq. — (Voir Perrone, *De matrimonio christiano,* Rome, 1862, l. II, n. 439 sq ; Liberatore, *Institutiones philosophiæ,* Rome, 1860-1861, *Ethica,* 2ᵉ part., c. 1, a. 4 ; Zigliara, *Summa philosophica,* Rome, 1876. t. III, p. 168 ; auxquels il convient d'ajouter Van der Moeren, *Tractatus de sponsalibus et matrimonio,* Gand, 1889, p. 83 sq. ; Tapareili d'Azeglio, *Saggio teoretico di diritto naturale,* Rome, 1840, n. 1113 sq. ; Feije, *De impedimentis et dispensationibus matrimonialibus,* Louvain, 1893, n. 67 sq ; et peut-être Lehmkuhl, *Theologia moralis,* t. II, n. 726-727. — Note de l'*Ami).*

[4] D'Annibale *(Summula theologiæ moralis),* n. 294 ; Gasparri *(op. cit.),* n. 290 sq. ; Genicot (-Salsmans, *Institutiones theologiæ moralis,* Bruxelles, 1927, n. 479) ; Noldin (Schmit, *De Sacramentis,* Innsbrück, 1925, n. 516) ; Cappello *(De Sacramentis,* t. III, *De Matrimonio,* Turin, 1923) ; n. 75 ; Chelodi, *(Jus Matrimoniale,* Trente, 1919) n. 13, *b* (p. 12) ; De Smet *(De sponsalibus et Matrimonio,* Bruges, 1910), p. 374 sq. ; Wernz-Vidal *(op. cit.),* p. 82 sq. ; etc.

naires des Indes ; décision du 26 juin 1820 de la même Congrégation) [1].

Cette autorité du pouvoir civil s'exerce : 1) non en vertu d'un droit *propre,* car le mariage est « quelque chose de sacré, par son essence, par sa nature, par lui-même [2] », sa réglementation appartiendrait, en droit propre et par soi, à un pouvoir spécial d'ordre religieux ; 2) mais par une sorte de droit *dévolutif,* en tant que, vu l'absence de pouvoir religieux chez les infidèles, le droit de réglementer leurs mariages passe spontanément au pouvoir civil.

2° Il nous faut envisager maintenant la deuxième hypothèse : en vertu de quel pouvoir l'Eglise peut-elle annuler *l'effet déjà produit* d'un consentement déjà reconnu par elle valide ?

Ces cas d'annulation de mariages valides sont multiples. Mais on peut les ramener à deux catégories :

a) L'Eglise a le droit d'annuler, en certaines circonstances, le mariage même consommé contracté par les non-chrétiens. Sans doute, le mariage conclu entre non-baptisés, surtout s'il a été consommé, est, en lui-même, indissoluble de droit naturel. Toutefois cette indissolubilité n'est pas absolue et sans exception, parce qu'une telle union ne possède pas la sacramentalité qui contribue si efficacement à donner au lien conjugal son entière stabilité. Le mariage simplement conforme au droit naturel reste, dans l'économie actuelle de la grâce et du salut, essentiellement imparfait parce qu'il ne suffit point à réaliser entièrement *le but principal qui est l'éducation des enfants en vue du ciel.* Donc, le mariage non-chrétien, même après sa consommation, peut encore être dissous par une autorité supérieure.

Le cas le plus ordinaire relève du privilège Paulin, énoncé dans I Cor., VII, 12-16. Sur ce privilège, voir *Ami* 1925, p. 282 ; 1928, p. 520, et le can. 1120, § 1.

D'autres cas existent, sanctionnés jadis par Paul III, Pie V et Grégoire XIII pour certaines régions et que le Code étend, dans des circonstances identiques, à tout l'univers, leur donnant ainsi force de loi (can. 1125). Il s'agit principalement d'époux païens, séparés par une grande distance, sans nouvelles l'un de l'autre. L'un des conjoints reçoit le baptême : même au cas où l'autre serait disposé à cohabiter en paix, vu l'impossibilité morale de l'atteindre, le pape peut, comme représentant de Jésus-Christ, et en vertu de son pouvoir ministériel, rompre le précédent mariage non chrétien, même consommé. L'Eglise use ici, en faveur du nouveau converti, qui seul tombe sous sa juridiction, *d'un pouvoir divin ministériel* [3].

b) L'Eglise a également le droit d'annuler un mariage contracté par des chrétiens, *mais non consommé.* Elle le fait, de droit commun et ordinaire, pour la profession solennelle religieuse de l'un des deux conjoints (can. 1119). C'est même là un dogme de foi, promulgué au concile de Trente, se sion XXIV, can. 6 [1]. Elle le fait aussi, dit le canon précité, « per dispensationem a Sede Apostolica ex juxta causa concessam, utraque parte rogante vel alterutra, etsi altera sit invita. »

Promulgué de façon si authentique, ce droit est donc indiscutable. Mais, puisqu'il s'agit ici d'un sacrement, validement reçu par l'échange volontaire des consentements, la question posée par notre correspondant prend toute sa force : « Comment l'Eglise peut-elle déclarer nulle une union résultant de cette volonté ? » Elle se pose tout spécialement pour la dissolution du mariage non consommé, en raison de la profession solennelle d'un des conjoints.

Est-ce de droit ecclésiastique que l'autorité suprême du Pape peut agir ainsi ? En ce cas, comment sera-t-il encore vrai d'affirmer que « ce que Dieu a uni, l'homme ne peut le séparer » ? (Mt., XIX, 6). Mais si c'est de droit divin, comment est-il encore vrai d'affirmer que la solennité des vœux est d'institution purement ecclésiastique [2] ?

La solution la plus probable de la difficulté, c'est qu'ici encore l'Eglise use d'un droit divin *conséquent,* attaché au pouvoir ministériel ou instrumental qu'elle possède de délier les fidèles des obligations contractées par eux au for divin sans doute, mais dépendamment d'un acte de leur volonté. C'est donc « conséquemment » à cette volonté humaine que l'Eglise a le droit d'intervenir ministériellement, au nom de Dieu :

« Certaines obligations ont leur source immédiate dans la loi divine, indépendamment de toute décision préalable de la volonté humaine ; et sur ces obligations, l'Eglise ne possède aucun pouvoir. Elles appartiennent, en effet, à cette constitution générale du royaume des cieux, que l'Eglise, ni en partie ni en totalité, n'a le droit de modifier.

« Mais il y a d'autres obligations qui, bien que contractées en vertu d'une loi divine, dépendent cependant, quant à leur origine, d'un acte propre de la volonté humaine : telles les obligations du vœu, du serment promissoire, d'un contrat sacré. Or, en de telles obligations existe une raison de dispense. Il faut, en effet, subvenir au défaut possible de l'humaine délibération qui ne peut ni réfléchir à tout, ni prévoir toutes les circonstances dans lesquelles devient moins expédiente cette obligation librement assumée par l'homme. Et ainsi, bien que les liens de ces obligations soient contractés au for divin, ils peuvent encore être rompus par la puissance ministérielle accordée par Jésus-Christ à l'Eglise (Matth., XVI, 19 ; XVIII, 18), comme l'ont toujours compris la tradition et les usages ecclésiastiques. Ils peuvent, dis-je, être rompus, mais sous certaines conditions. Il faut tout d'abord que l'ordre de la justice soit sauf. Il faut ensuite qu'intervienne une cause juste et proportionnée... Il faut enfin que l'obligation n'ait pas été encore élevée, par une disposition très spéciale,

[1] Voir Cappello, n. 77.
[2] Léon XIII, Encyclique *Arcanum,* édit. de la Bonne Presse, t. I, p. 91.
[3] Voir Billot, *op. cit.,* thèse XLIV, p. 431 suiv. — Voir *Ami* 1925, p. 284, 2e colonne.

[1] Denz.-Bannw., n. 976. Voir, sur le caractère dogmatique de ce canon, *Ami* 1933, p. 241.
[2] Boniface VIII, *in Sexto* I, 3, tit. XV ; cf. can. 1308, § 2.

à cette condition qui lui supprime connaturellement toute possibilité de dispense [1]. »

Or, cette troisième condition vise expressément le mariage valide mais non consommé, contracté par des chrétiens. Tant que n'est pas intervenue la consommation du mariage, le don mutuel des corps n'est pas encore parvenu à la complète perfection signifiée par le sacrement. Et il reste encore, pour un motif supérieur (vœu solennel de religion) ou pour une cause grave, matière à dispense.

* *

Dans ces considérations, nous avons certainement débordé le cadre qui nous était tracé par notre correspondant. Mais il était impossible d'étudier le pouvoir de l'Eglise sur le sacrement, sans y ajouter les autres considérations qui précèdent. Le sujet est intéressant et mériterait d'être étudié plus à fond. Mais les références que nous avons données permettront à notre correspondant de poursuivre cette étude en son particulier.

Q. — Il me semble que l'*Ami*, p. 246, confond la négligence qui constitue un vrai péché véniel, « ea per quam contingit quod ratio non sollicitatur ut præcipiat ea quæ debet et eo modo quo debet » (IIa-IIæ, q. 54, a. 3), avec le refus de suivre une inspiration divine nous invitant à faire une œuvre de conseil non commandée.

On ne dira jamais que ne pas aller à la messe en semaine, malgré l'inspiration qui nous y pousse, pour s'occuper d'un travail légitime qui plaît davantage, est un péché véniel. Le moindre bien n'est jamais un mal. A le choisir, on commet une imperfection volontaire, mais pas un péché véniel.

R. — Pour répondre à cette difficulté, nous allons nous servir de deux principes recommandés à la méditation des théologiens par un tout récent ouvrage écrit pour la défense de la cause de l'imperfection volontaire : *Etudes de théologie morale, Le plus parfait,* par le P. Timothée Richard, O. P., Desclée, 1933.

1o Præcepto divino prohibetur aliquid dupliciter ; uno modo directe, quod CONTRA præceptum dicitur (et sic prohibetur mendacium perniciosum, quod ex ipsa forma præcepti patet : *Non loqueris contra proximum tuum falsum testimonium).* Alio modo, indirecte, quod PRÆTER præceptum dicitur, et sic mendacium jocosum et alia peccata venialia præcepto divino prohibentur. » *(3 Sent.,* Dist. 38, a. 4, ad 5) [2]. Ce texte et sa distinction formulent fort bien une doctrine constante de S. Thomas.

Dans tout précepte, il y a l'objet essentiel, directement commandé, auquel correspond le « debitum simpliciter, » une exigence absolue d'obéissance, sous peine de péché mortel, « contra præceptum. » Puis il y a le mode raisonnable d'atteindre la fin voulue par le précepte. Ce mode raisonnable est prescrit indirectement, et à cette prescription indirecte correspond le « debitum secundum quid, aliqualiter, » dont la violation est péché véniel, « præter præceptum. »

Quand il s'agit de préceptes négatifs, de prohibitions, l'objet indirect peut s'écrire dans les livres, parce que la valeur de la défense ne dépend que peu ou point des circonstances, le précepte négatif obligeant « *semper et ad semper.* » Le mensonge pernicieux, objet essentiel de défense de mentir, est directement prohibé et péché grave. Le mensonge joyeux, péché contre le mode raisonnable de la loyauté due au prochain, est péché véniel. Il n'est pas en opposition avec la charité, mais, en diminuant notre horreur du mensonge, il nous dispose au péché grave.

Au contraire, quand il s'agit de précepte positif, le mode raisonnable d'accomplissement du précepte, son objet indirect, le « debitum aliqualiter ou secundum quid » ne peut plus se formuler dans les livres. Les livres ne peuvent pas dire pour chaque personne, en chaque circonstance, quelles sont les dévotions qui font partie de son mode raisonnable personnel d'observer le précepte de la sanctification du dimanche. Cet objet indirect du précepte ne peut être intimé que dans le cœur par le Saint-Esprit, ainsi que nous l'avons expliqué dans la réponse précédente visée par notre correspondant (p. 245 et 246). Rejeter l'inspiration qui nous présente l'objet du précepte positif indirect, c'est péché véniel.

Ce manque de distinction entre préceptes positifs et négatifs induit en erreur tous ceux qui ne connaissent que la partie abstraite des préceptes écrite dans les livres et s'obstinent à ne pas considérer nos actes dans le concret, contrairement au second principe de morale recommandé mais non appliqué par le même auteur.

2o « *Sermones morales sunt in singularibus quorum sunt operationes.* Les propositions de morale ont pour matière le singulier concret auquel appartiennent les opérations. » (Ia-IIæ, q. 39, a. 1, cité p. 118). Bien plus, leurs formules sont impuissantes à qualifier l'acte moral toujours individuel et singulier, tant que leurs règles ne lui sont pas appliquées *in concreto,* par le jugement de la conscience. Il n'y a pas de science, mais seulement une conscience de l'acte individuel. Et voici la conséquence de ce second principe.

Le conseil, tel qu'on peut le formuler dans les livres ou en chaire, fait toujours abstraction des circonstances individuelles. Il est plus parfait de servir Dieu dans le sacerdoce que dans le mariage, d'aller à la messe chaque matin que d'employer ce temps à des occupations utiles, mais profanes. C'est vrai *in abstracto.* Mais dans le concret, il faut distinguer.

Il est du devoir d'un séminariste sans vocation de quitter le séminaire et de ne pas entrer dans le service du sacerdoce. Il est plus parfait à une mère de famille de soigner ses petits enfants que

[1] Billot, *De Ecclesia Christi,* t. I, thèse XXI, § 2 (édit. de 1909, p. 465).

[2] Les mots entre parenthèses ont été omis dans la citation du P. Timothée (p. 28) et sa référence, *4 Sent.,* est inexacte.

d'aller à la messe le matin au préjudice des soins à donner à ses enfants.

Par contre, quand ses enfants auront grandi, si cette maman, à raison des grâces de sa pieuse éducation et des loisirs que lui laisse le soin de son ménage, est invitée par le Saint-Esprit à conduire elle-même ses enfants à la messe chaque matin, elle ne déclinera pas cette invitation sans péché véniel, quand elle n'aura pas d'autre motif de la décliner que celui-ci : « Ce n'est pas obligatoire. » (Billuart, *De Actibus humanis,* dist. IV, a. 6).

Quant au séminariste qui se croit appelé, il aurait mauvaise grâce à dire à son directeur : « Je reconnais que ce serait mieux, pour moi, d'aller au sacerdoce ; mais si c'est un moindre bien d'élever une famille pour le Seigneur, ce moindre bien n'est jamais un mal. Je puis donc, sans péché véniel, épouser une charmante cousine que j'ai appris à connaître pendant les vacances. » Le directeur répondrait : « Mon ami, soyez loyal avec vous-même. Ce n'est pas le service de Dieu, le dévouement à l'œuvre familiale qui vous fait préférer le mariage au sacerdoce, c'est la cousine. »

La cousine n'est pas toujours un mythe, mais elle est toujours un symbole. Toutes les fois que l'inspiration du Saint-Esprit nous invite à une œuvre meilleure, dont notre conscience nous dit : « voilà l'œuvre qui convient *hic et nunc* au développement de ta vie, » si nous déclinons l'invitation c'est toujours pour la « cousine », pour un attrait naturel d'ordre inférieur à la charité. L'objet moins bon n'est pas devenu mauvais, mais l'intention qui nous a fait refuser le meilleur est déraisonnable, tout à fait étrangère à l'ordre de la charité, « *irreferibilis ad finem caritatis.* »

Consilium in optione ponitur ; la réalisation du conseil est remise à notre libre choix, mais ce choix de l'œuvre de conseil est un acte humain soumis à la loi fondamentale de notre vie de raison. Si nous refusons l'œuvre de conseil, qui doit nous faire grandir, nous agissons déraisonnablement Refusant de grandir, nous sommes plus sots que les carottes du jardin, qui se hâtent de profiter de la goutte de rosée. Nous faisons acte de servitude, subissant à notre préjudice l'attrait de l'inclination naturelle qui vient d'en-bas.

Mais alors n'y a-t-il donc plus d'œuvres de surérogation dont nous puissions offrir le don tout à fait spontané au Dieu dont la charité nous a fait un ami ?

Œuvres de surérogation sont toutes celles qui ne sont pas objet direct de précepte, toutes les œuvres de conseil. Leur omission n'est jamais péché au sens absolu du mot, péché mortel. Bien plus, *in abstracto,* elles ne s'imposent d'aucune façon à personne et sont offertes à notre libre choix ; mais *in concreto,* certaines personnes font acte méritoire en les omettant, tandis que d'autres ne peuvent les omettre sans péché véniel.

« O mon divin Ami ! pour vous prouver combien je vous aime, je vais vous donner cette heure d'oraison. » — Formule anthropomorphique, excellente pour encourager les petits et les grands enfants. Mais les âmes illuminées et même les simples théologiens savent très bien que si nous pouvons donner quelque chose à nos frères, à l'Eglise, à Jésus dans son corps mystique, nous ne pouvons jamais rien donner à Dieu, et le reconnaissent avec cette humilité qui est vérité. Dans nos relations avec Dieu, nous pouvons seulement accepter ou refuser l'augmentation de vie et de charité qu'il nous offre. La refuser, c'est inévitablement irrévérence et sottise, péché véniel.

Q. — L'aumône est-elle due en justice ou en charité ? Pourquoi ?

R. — Au premier abord, cette question semble paradoxale. Comment l'aumône serait-elle due en justice ? « Dès qu'on a suffisamment donné à la nécessité et au décorum, écrit Léon XIII, c'est un devoir de verser le superflu dans le sein des pauvres. (Luc, XI, 41). C'est un devoir, non pas de stricte justice, sauf les cas d'extrême nécessité, *mais de charité chrétienne,* un devoir par conséquent dont on ne peut poursuivre l'accomplissement par les voies de la justice humaine. Mais au-dessus des jugements de l'homme et de ses lois, il y a la loi et le jugement de Jésus-Christ notre Dieu, qui nous persuade de toutes les manières de faire habituellement l'aumône [1]. »

Néanmoins, la question qui nous est posée a sa raison d'être. L'assertion de Léon XIII est rigoureusement exacte, et cependant il est juste de dire que l'aumône est due en justice *et* en charité.

Dans les *Mélanges Mandonnet* (voir *Ami* 1931, p. 165), le P. Spicq, O. P., a déjà donné, en fonction de la doctrine de S. Thomas dans la *Somme théologique,* une solution de la difficulté [2]. La conclusion du théologien dominicain est celle-ci : « S. Thomas distingue deux ordres qui se superposent sans doute, mais se complètent sans se confondre » (p. 259).

« Lorsque S. Thomas se demande, au traité de la Charité, si l'aumône est de précepte, il répond par l'affirmative; c'est de précepte au même titre que l'amour du prochain, lequel demande non seulement notre affection, mais des œuvres et, en particulier, que nous subvenions aux nécessités d'autrui par notre bienfaisance : *quod fit per eleemosynarum largitionem et ideo eleemosynarum largitio est in præcepto.* Il y a donc une loi, un devoir de l'aumône, celle-ci fait partie de nos obligations, elle s'impose à nous au point de vue de la charité » (p. 259).

Mais il y a aussi — nous l'insinuons tout à l'heure — une obligation qui s'impose au nom de la justice : « Tout possesseur d'un superflu est tenu en justice de faire vivre l'indigent soit en lui fournissant du travail, soit, s'il ne peut travailler

[1] Encycl. *Rerum novarum ;* édit. de la Bonne Presse, t. III, p. 37.

[2] *L'aumône : obligation de justice ou de charité ?* S. THOMAS, *Sum. th.,* IIa-IIæ, q. 32, a. 5 ; p. 245-264.

sans que ce soit de sa faute, par ses dons. Son superflu *est dû* aux pauvres » (p. 260).

Comment concilier les deux assertions ?

En montrant que les deux vertus ont ici leur rôle particulier à jouer, lequel s'explique parfaitement par la différence des objets ou motifs formels :

« La charité parfait la volonté selon toute sa nature de puissance ; elle la spiritualise dans son fond. D'abord son objet répond à toutes les exigences objectives de la faculté volontaire qu'elle parfait en les transcendant, puis elle implique en face de cet objet l'attitude initiale de la volonté, principe de tous ses mouvements et qui est une complaisance amoureuse *(coaptatio)* devant le bien qui lui est proposé par l'esprit ; enfin elle est une bienveillance pour cet objet, ce qui est l'amour le meilleur dont cette puissance soit capable. Ainsi parce que la charité pour Dieu se diffuse sur tous les amis de Dieu et que l'amour que nous portons à Dieu nous fait un devoir d'aimer le prochain, l'aumône, acte de bienfaisance, subviendra à la nécessité de l'indigent *par compassion* et pour Dieu : c'est le motif même de la miséricorde (ἐλεημοσύνη, *misericordia ;* de ἐλέειν, *misereri,* avoir pitié). L'aumône est donc essentiellement un acte de miséricorde, laquelle est un effet de la charité : *actus charitatis mediante misericordia.* (Ia-IIæ, q. 30, a. 1 ; cf. a. 2 et 3).

Pour la justice, au contraire, son objet direct n'est pas le bien du prochain (au point de vue de la justice, dont l'acte est *ad alterum,* on ne devrait pas même parler de « prochain [3] »), mais seulement cette forme spéciale de bien qui est son dû ; de plus la justice n'implique ni complaisance amoureuse ni bienveillance de la volonté en face de son objet, mais simplement une élection volontaire conforme à la raison : c'est un habitus très déterminé et très limité, un principe d'élection conforme au droit en matière d'actes extérieurs, *firma et perpetua voluntas jus suum unicuique tribuendi* [4]. Ainsi la justice fera une obligation au riche de donner de son superflu, non point que le pauvre lui inspire de la pitié, mais parce que l'indigent y a un certain droit, parce que les richesses possédées en surabondance n'appartiennent plus au riche ; elles sont à tous. L'obligation de justice se prend donc *de la chose même,* des biens possédés. Le devoir de charité s'adresse *à la personne même* du prochain : c'est par amour et pitié qu'on le secourt. »

Cette excellente mise au point, même disjointe des autres considérations qui, dans l'article du P. Spicq, la complètent heureusement, suffit à marquer comment l'aumône relève à la fois de l'obligation de charité et de l'obligation de justice. La charité, vertu théologale, nous pousse à manifester notre amour du prochain dans l'indigence, en subvenant à ses besoins par l'aumône : « l'acte de faire du bien à ceux qu'on aime découle de l'acte de leur vouloir du bien. C'est le même objet formel, mais avec la continuation et la mise à exécution à l'extérieur de l'acte intérieur » (p. 262). La justice, vertu morale, nous oblige à faire l'aumône, car elle nous rappelle que le prochain — quel qu'il soit — « a *droit* au superflu que Dieu nous a confié pour le lui dispenser, » bien qu'il n'ait « pas droit à notre affection et à ses témoignages, don gratuit de notre cœur » *(ibid.).*

* *

A ce résumé de la réponse du P. Spicq, ajoutons quelques précisions, utiles peut-être pour en faire mieux pénétrer tout le sens et toute l'exactitude.

1° La première précision concerne le mot « charité » que notre correspondant semble opposer à la justice.

Dans son sens scripturaire et rigoureusement théologique, le mot « charité » désigne une vertu purement surnaturelle, dont l'objet principal est Dieu, en tant que bien suprême dont la possession assurera à l'homme la félicité éternelle (IIa-IIæ, q. 23, a. 1). Son objet secondaire est le prochain qu'elle nous fait aimer par le même acte qui nous porte vers Dieu, en raison de cette communication de la divine béatitude que nous lui souhaitons et aussi afin que Dieu soit aimé de lui (q. 25, a. 1). Cet amour surnaturel nous incite à vouloir pour le prochain — et à lui procurer — même les biens temporels dont il peut avoir besoin et qui, en raison même de ce besoin, lui sont nécessaires ou utiles pour atteindre sa fin dernière. C'est par là, comme on l'a expliqué plus haut, que l'aumône, par la miséricorde, se rattache à la charité.

Envisagée sous cet aspect, la charité se distingue sans doute de la justice ; mais elle ne s'y oppose pas. Comme vertu générale, elle la domine, l'informe, lui commande, donne à ses actes d'être proportionnés à la fin dernière surnaturelle. Bien plus, la charité nous pousse à accomplir nos devoirs de justice, avant même d'accomplir les devoirs de simple bienfaisance : « Si on aime une personne, on est d'abord porté à lui accorder ce qu'on lui doit (justice) et même davantage (bienfaisance). On oublie trop souvent que le respect des droits d'autrui est le premier effet de l'amour que nous lui portons, et on n'envisage que la bienfaisance ! D'où le refus des socialistes à ces secours de surérogation, à l'aumône qu'inspire la seule pitié : « Donnez-nous la justice et nous n'aurons pas besoin de votre charité [5]... »

Il en serait de même dans l'ordre naturel.

Précisément, dans le langage vulgaire, le terme « charité », se prend comme synonyme d'amour, même purement humain, du prochain — dilection, amitié, bienfaisance — et englobe tous les devoirs qui ne relèvent pas de la stricte justice. S. Thomas a écrit, sur ce sujet, un beau texte dont voici la traduction :

« Les préceptes de la justice ne suffisent pas à conserver la paix et la concorde entre les hommes ;

[3] La justice se rapporte à « autrui » ; mais, dans cet autrui, c'est la charité qui nous fait envisager les raisons de « proximité » plus ou moins grande. S. Thomas traite *ex professo* ce problème du « prochain », dans les questions de la *Somme* relatives à la charité, IIa-IIæ, q. 26, *De l'ordre de la charité,* a. 6, 7, 8 ; q. 31, *De la bienfaisance,* a. 3 ; q. 36, *De l'aumône,* a. 9. (Note de l'*Ami).*

[4] Cette définition, empruntée au Droit ecclésiastique, est proposée et expliquée par S. Thomas, IIa-IIæ, q. 58, a. 1. (Note de l'*Ami).*

[5] Spicq., *loc. cit.,* p. 264.

il faut, de plus, faire régner entre eux l'amour *(dilectio)*. La justice suffit aux hommes pour empêcher que l'un ne nuise à l'autre ; mais elle ne peut faire qu'un individu reçoive d'autrui les secours dont il a besoin. Il peut arriver, en effet, que quelqu'un ait besoin du secours d'autrui, précisément dans les choses où personne ne lui doit rien en justice, ou parce que celui à qui cette dette incomberait se refuse à l'acquitter. Il a donc fallu, pour promouvoir parmi les hommes cette aide réciproque, leur imposer, en outre des devoirs de justice, le précepte de la dilection mutuelle *(mutuæ dilectionis)*, en vertu de laquelle l'un doit porter secours à l'autre, même dans les choses où il ne lui doit rien en justice [6]. »

Le rôle de l'amour mutuel, *mutua dilectio*, est analogue à celui de la charité. Citons encore le P. Spicq :

« C'est l'amour de l'homme pour son semblable, le sentiment de fraternité, la solidarité qui unit les hommes entre eux qui inspirent la justice naturelle et la bienfaisance naturelle. Celle-ci, en tout état de cause, aura lieu de s'exercer car la justice humaine la mieux réglée, et précisément parce que trop rigide, aura ses failles. Non seulement la charité contribuera au règne de la justice, mais elle assurera ses suppléances miséricordieuses. Aussi ne faut-il pas s'étonner si Léon XIII, qui alliait à son intelligence de la pensée thomiste un sens si averti des réalités sociales, posait en principe dans son encyclique *Rerum Novarum* que « pour apaiser tout conflit entre le riche et le prolétaire, il est nécessaire de distinguer la justice de la charité, » et cependant terminait son encyclique par une apothéose de la charité, remède primordial à toutes les crises sociales [7]. »

2° Malgré l'heureuse influence de la charité ou de l'amour naturel sur l'accomplissement des devoirs de justice, il faut néanmoins maintenir, avec S. Thomas et Léon XIII, la distinction des devoirs de justice et des devoirs de charité : « Pour promouvoir entre les hommes l'aide réciproque, il a fallu leur imposer, en outre des devoirs de justice, le précepte de la dilection mutuelle en vertu de laquelle l'un doit porter secours à l'autre, même dans les choses où il ne doit rien en justice » (S. Thomas). — « Pour apaiser tout conflit entre le riche et le prolétaire, il est nécessaire de distinguer la justice de la charité. Il n'y a droit à revendication que lorsque la justice est lésée » (Léon XIII et Pie X).

Tout en affirmant le rôle bienfaisant de l'amour, même naturel, du prochain sur l'accomplissement des devoirs de justice, nous distinguons donc nettement les devoirs de justice des devoirs de charité. Quand il s'agit des devoirs de justice commutative ou de justice distributive, la distinction s'impose de soi. A ces devoirs de justice correspondent en effet, en ceux à qui ils s'adressent, un droit strict d'exigibilité qui, pour reprendre la formule de Léon XIII, donne lieu à revendication. Aux devoirs de « charité » ne correspond aucun droit strict chez le prochain : tout au plus pourrait-on dire avec S. Thomas que l'accomplissement de ces devoirs acquitte une dette morale, la dette qu'implique l'honnêteté ou l'éclat de la vertu [8]. Et par là les vertus qui commandent l'acquittement de ces dettes morales se rattacheraient, dans une mesure extrêmement large et variable, à la vertu cardinale de justice, la seule qui, dans l'ordre naturel, règle nos rapports avec autrui [9]. Le Docteur Angélique explique cette dépendance dans la IIa-IIæ, q. 80, *Des parties potentielles de la justice :* « La justice se rapportant à autrui..., *toutes les vertus qui ont le prochain pour objet peuvent lui être annexées,* en raison de ce qu'elles ont de commun avec elle. » Cette assimilation à la justice a pour fondement le « dû », qui se rencontre jusque dans l'accomplissement des devoirs de simple bienfaisance, d'amitié, de libéralité. Mais parce qu'il ne s'agit ici que de dette morale ou amicale, et non de dette légale, ces devoirs doivent être soigneusement distingués des devoirs de stricte justice. L'aumône, acte de bienfaisance ou de libéralité, est donc, ici encore, formellement un acte de « charité » et non de justice.

3° Et pourtant il est un aspect sous lequel l'aumône peut revêtir et revêt effectivement un caractère de justice. C'est en tant qu'elle est commandée par la justice générale, aujourd'hui dénommée justice sociale, et qu'elle répond à une exigence du bien commun. « La justice, disions-nous tout à l'heure avec le P. Spicq, fera une obligation au riche de donner de son superflu, non point que le pauvre lui inspire de la pitié, mais parce que l'indigent y aura un certain droit, parce que les richesses possédées en surabondance n'appartiennent plus au riche ; elles sont à tous. » Avec les papes Léon XIII et Pie XI et toute la théologie traditionnelle, il faut « distinguer entre la juste possession des richesses et leur usage légitime. » Les biens terrestres ont été créés par Dieu d'une manière générale pour subvenir à l'entretien de toute la communauté humaine. Telle est leur destination primordiale qu'aucun droit postérieur d'appropriation ne pourra jamais supprimer. L'appropriation de tels biens déterminés à telles personnes déterminées provient [1] de certains actes ou de certaines nécessités postérieures à la loi fondamentale de la destination générale des richesses. D'où il suit que, bien que la propriété privée dérive du droit naturel par l'intermédiaire de faits humains, il n'en reste pas moins vrai qu'en vertu de la loi primordiale de la nature, il existe un *droit objectif* pour tous les hommes d'user des richesses de ce monde dans la mesure où cela est nécessaire à leur subsistance. Or, les nécessités de la vie sociale varient selon les circonstances, les temps et les

[6] *Contra Gent.*, l. 3, c. 130. Ce texte n'existe pas dans toutes les éditions, mais très certainement il est authentique.

[7] *Art. cité*, p. 264.

[8] Sur cette dette morale, voir Ia-IIæ, q. 60, a. 3, ad 1 ; IIa-IIæ, q. 31, a. 3, ad 3 ; q. 58, a. 1, ad 3 ; q. 80 (en entier) ; q. 102, a. 2, ad 2 ; q. 108, a. 2, ad 1 ; etc.

[9] Voir S. Thomas, IIa-IIæ, q. 58, a. 1 ; a. 2 ; cf. Ia-IIæ, q. 60, a. 3.

[1] Voir *Ami* 1928, p. 722 suiv. ; 1931, p. 657 suiv.

lieux : donc, dans certaines limites, elles peuvent faire varier ce droit objectif. Et, à défaut d'indications précises fournies par la loi naturelle, il appartient à l'Etat, gardien de l'ordre social, de fixer les limites et de déterminer les circonstances dans lesquelles ce droit objectif devient effectivement, par la décision même de l'autorité publique, un droit subjectif des intéressés, donnant lieu, au nom de la justice générale ou sociale, à une véritable revendication auprès des pouvoirs publics. Vérité que le T. R. P. Gillet a condensée en une formule, de prime abord assez paradoxale, mais au fond, dans les conditions que nous avons précisées, parfaitement exacte : « La justice d'aujourd'hui c'est la charité d'hier ; la charité d'aujourd'hui c'est la justice de demain [2]. »

L'encyclique *Quadragesimo Anno* a mis cette doctrine en un saisissant relief [3] :

... « Ni Léon XIII ni les théologiens, dont l'Eglise inspire et contrôle l'enseignement, n'ont jamais nié ou contesté *le double aspect, individuel et social,* qui s'attache à la propriété, selon qu'elle sert l'intérêt particulier ou regarde le bien commun ; tous au contraire ont unanimement soutenu que c'est de la nature et donc du Créateur que les hommes ont reçu le droit de propriété privée, *tout à la fois pour que chacun puisse pourvoir à sa subsistance et à celle des siens et pour que, grâce à cette institution, les biens mis par le Créateur à la disposition de l'humanité remplissent effectivement leur destination :* ce qui ne peut être réalisé que par le maintien d'un ordre certain et bien réglé ..

... Pour contenir dans de justes limites les controverses sur la propriété et les devoirs qui lui incombent, il faut poser tout d'abord le principe fondamental établi par Léon XIII, à savoir que *le droit de propriété ne se confond pas avec son usage...*

... Que les hommes, en cette matière, aient à tenir compte non seulement de leur avantage personnel, *mais de l'intérêt de la communauté,* cela résulte assurément du double aspect, individuel et social, que Nous avons reconnu à la propriété. *A ceux qui gouvernent la société il appartient, quand la nécessité le réclame et que la loi naturelle ne le fait pas, de définir plus en detail cette obligation.* L'autorité publique peut donc, s'inspirant des vraies nécessités du bien commun, déterminer, à la lumière de la loi naturelle et divine, l'usage que les propriétaires pourront ou ne pourront pas faire de leurs biens... Il est clair cependant que l'autorité publique n'a pas le droit de s'acquitter arbitrairement de cette fonction. . L'autorité publique ne peut pas abolir (le droit de propriété individuelle) ; tout ce qu'elle peut, *c'est en tempérer l'usage et le concilier avec le bien commun...*

L'homme n'est pas non plus autorisé à disposer, au gré de son caprice, de ses revenus disponibles, c'est-à-dire des revenus qui ne sont pas indispensables à l'entretien d'une existence convenable et digne de son rang. Bien au contraire, *un très grave précepte enjoint aux riches de pratiquer l'aumône et d'exercer la bienfaisance et la magnificence.* .

Nous venons Nous-même de rappeler ce principe : C'est pour que les choses créées *puissent procurer cette utilité aux hommes d'une manière sûre et bien ordonnée que la nature a elle-même institué le partage des biens* par le moyen de la propriété privée .. Or *ce n'est pas n'importe quel partage des biens et des richesses* qui réalisera, aussi parfaitement du moins que le permettent les conditions humaines, l'exécution du plan divin. Les ressources que ne cessent d'accumuler les progrès de l'économie sociale *doivent être réparties de telle manière entre les individus et les diverses classes de la société que soit procurée cette utilité commune* dont parle Léon XIII, ou, pour exprimer autrement la même pensée, *que soit respecté le bien commun de la société tout entière. La justice sociale ne tolère pas qu'une classe empêche l'autre de participer à ces avantages...* Il importe donc d'attribuer à chacun ce qui lui revient et de ramener aux exigences du bien commun ou aux normes de la justice sociale la distribution des ressources de ce monde... »

Lors donc que le riche, prenant son superflu pour le donner aux pauvres, envisage son acte comme répondant aux exigences du bien commun et aux normes de la justice sociale, l'aumône qu'il distribue, sous quelque forme que ce soit, devient acte de justice générale ou sociale. Aujourd'hui peut-être, l'autorité publique n'intervient pas encore, et son acte, tout en s'inspirant de la justice sociale, demeure encore formellement acte de libéralité, de bienfaisance, de « charité ». Mais demain si, vu les circonstances, l'Etat croit devoir intervenir au nom du bien commun et réglementer cette libéralité, cette bienfaisance, cette « charité », la charité d'aujourd'hui deviendra la justice de demain [4].

* *

En résumé, nous pourrons répondre :

a) L'aumône, pour un chrétien, est toujours due au prochain *en charité,* en entendant ici le mot « charité » dans son sens théologique de vertu théologale.

b) L'aumône, pour un incroyant et un pécheur, est toujours due au prochain en « charité », c'est-à-dire comme acte s'inspirant de l'amour mutuel que les hommes, même dans l'ordre simplement naturel, doivent avoir les uns pour les autres. Mais cette « charité » s'entend dans un sens impropre et se rattache, d'une manière large et lointaine, à la vertu cardinale de justice.

c) L'aumône, pour l'homme vivant en société, est due à autrui d'une manière générale au nom de la justice générale ou sociale, afin d'aider à la meilleure répartition des biens terrestres dont l'usage doit assurer la subsistance honnête de tous les hommes sans exception. Mais tant que la loi humaine n'intervient pas pour préciser les exi-

[2] *Justice et Charité,* dans *Revue des Sciences Phil. et Théol.,* 1929, p. 22.

[3] Nous soulignons les mots essentiels. Voir le texte intégral dans l'*Ami* 1931, p. 467 suiv. — Le passage auquel nous nous référons commence p. 472, 1re col.

[4] Les applications de ce principe sont multiples, et demanderaient un développement considérable. Signalons simplement qu'elles doivent être envisagées non seulement en temps de crise, où l'intervention de l'Etat est justifiée d'une manière évidente, mais encore en temps normal, en raison des situations difficiles qui se présenteront fatalement chez tels prolétaires ou tels groupes de prolétaires.

gences de cette justice sociale, l'aumône, tout en s'inspirant de la justice, n'est pas encore, sous telle forme déterminée, un devoir de justice.

d) Lorsque la loi humaine a précisé les exigences de la justice sociale à l'égard de l'emploi que les riches doivent faire de leur superflu, l'aumône — ou du moins l'acte de libéralité qu'on pouvait encore appeler aumône avant cette précision — devient un devoir de justice sociale.

e) Enfin, à l'égard d'un indigent dans le cas classique de la misère extrême, l'aumône est un acte de stricte justice. Nous n'avons pas besoin d'insister sur ce point bien connu.

L'« AMI DU CLERGÉ » ET LES LIVRES

Comptes rendus Bibliographiques

J. LAMOOT. — Pourquoi souffrir ? *Simples réflexions*. — In-8 de 220 p., 20 f. — Paris, R. Pagès, 55, rue Bonaparte.

« Ce livre, écrit l'auteur dans l'Avant-Propos, n'a aucune prétention. Nous savons très bien que tout a été dit, et bien dit, sur la souffrance humaine... On ne trouvera dans ces pages que des réflexions élémentaires et fort simples ; mais peut-être n'était-il pas inutile de les répéter après tant d'autres et avec tant d'autres. Les vérités les plus simples sont celles qu'il faut le plus souvent redire à soi-même et à ceux qui nous entourent, car la face du monde serait vite changée si nous avions le courage de les faire entrer plus profondément dans notre vie. »

M. Lamoot est, en vérité, trop modeste. Tout en demeurant dans un cycle d'idées accessibles à l'intelligence des masses, son livre a néanmoins coordonné ces idées avec une logique rare, dont l'heureux effet sera précisément de mettre à la portée des esprits les moins cultivés une solution générale et pacifiante du problème si complexe de la souffrance humaine.

La complexité du problème, l'auteur ne l'ignore pas. Au point de vue purement psychologique, elle est mise en relief dans les premiers chapitres où s'entrechoquent les idées et les systèmes des philosophes quant au fait de la souffrance, à la possibilité et à l'impossibilité de la supprimer, au pessimisme ou à l'optimisme excessifs qu'elle peut engendrer, à son utilité ou à ses méfaits. C'est une sorte de *sic et non*, brillamment balancé et par lequel, de toute évidence, l'auteur veut nous amener à conclure que la solution du problème de la souffrance doit être cherché dans une région supérieure.

Tout d'abord, la souffrance serait-elle une punition de nos fautes ? Explication plausible en certains cas ; fausse, si on la généralise. Car la punition ne saurait être chose de hasard ou de chance ; et la souffrance accable même des innocents. Et d'ailleurs le problème demande une explication plus profonde.

Montons jusqu'à Dieu. Si Dieu existe, — et il existe, — comment expliquer le mal ? « Si nous envisageons les maux physiques, comme les accidents, les maladies, les catastrophes, nous reconnaissons sans peine que ce monde physique fonctionne en lui-même et par lui-même comme un impeccable moteur pour le bien de tous. Mais nous devons reconnaître aussi que *par son imprudence ou par sa malice*, l'homme en fausse bien souvent la direction, tandis que les forces physiques continuent d'agir » (p. 106). Mais « *il y a aussi et surtout le mal moral*, produit par la faiblesse de la volonté... Oui ou non, Dieu n'était-il pas plus juste et plus grand en laissant à l'homme *la liberté* avec ses conséquences, plutôt qu'en la lui retirant ? » (p. 107).

Et puis, il ne faut pas oublier le point de vue surnaturel. Le Christ est venu sur terre pour sanctifier la souffrance et nous enseigner à en faire un moyen de sanctification personnelle en même temps que de charité à l'égard des autres. L'Incarnation, suivie de la Rédemption, nous montre, dans le péché originel, la cause première de la souffrance humaine : « La doctrine catholique se refuse absolument à mettre cette origine en Dieu. Elle la met en l'homme et dans une faute toute spéciale de l'homme » (p. 137). Mais le Verbe en s'incarnant, en prenant dans sa chair l'humaine souffrance, a divinisé cette souffrance, afin de nous racheter et de nous indiquer la voie du salut et de la gloire finale : « Nous devons être malheureux en Adam, nous serons heureux plus tard avec le Christ, mais sur la terre nous serons malheureux avec lui, nous souffrirons avec lui, comme l'a écrit S. Paul, pour être plus tard glorifiés avec lui » (p. 158). Ainsi, notre souffrance unie à celle du Christ est, d'abord pour nous, une source de sanctification personnelle et de joie surnaturelle ; ensuite, pour les autres, un moyen très efficace d'apostolat. M. L. voudrait que la connaissance de ce moyen fût plus répandue chez les enfants, les petits. Près d'eux, dit l'auteur, « on devrait insister davantage, sans oublier du reste l'efficacité toute puissante de la prière, sur l'influence rédemptrice de leurs modestes travaux, de leurs modestes peines et de leurs efforts quotidiens. Peut-être seraient-ils plus dévoués à leur humble tâche, plus sacrifiés et plus apôtres, si on leur montrait plus souvent que par là ils peuvent contribuer à sauver et donc à rendre plus heureux tant et tant d'hommes, éloignés de Dieu par l'ignorance ou par le vice » (p. 204).

La lecture du livre de M. Lamoot fera du bien à tous, mais spécialement aux déshérités de ce monde. Il les aidera non seulement à supporter courageusement leurs peines, mais à les aimer, mais à y trouver le principe d'une joie surnaturelle et d'une vie plus parfaite.

Oserons-nous cependant ajouter que çà et là on aurait pu désirer une théologie plus ferme et plus approfondie ? Ecrivant pour des lecteurs appartenant à la masse populaire, l'auteur vraisemblablement a cru qu'il suffisait d'esquisser certains arguments, d'amorcer certaines solutions. Nous ne sommes pas de cet avis : réponse insuffisante est toujours dangereuse.

Le *mal physique* est expliqué le plus souvent par l'imprudence ou la malice des hommes. Il faudrait encore rendre raison des cas très nombreux où les catastrophes se produisent indépendamment de toute imprudence et de toute malice : tempêtes sur mer, suivies de naufrages ; affaissements de terrains provoquant des déraillements ; éruptions de volcans rentrant soudainement en activité ; disettes consécutives aux mauvaises récoltes ; maladies contagieuses ignorées ; pannes de moteurs provoquant des chutes d'avions, etc., etc. J'entends qu'on est imprudent en allant s'installer près des volcans, en voguant sur mer dans des régions traversées par des icebergs, ou en s'installant dans un wagon ou dans un avion. Dans une certaine mesure, la réflexion peut être juste ; mais il ne la faudrait pas « urger », car bientôt tout progrès serait impossible, toute entreprise nouvelle présentant toujours des risques. Et, de plus, il reste des cas où l'imprudence humaine n'a rien à voir avec les catastrophes...

Quant au *mal moral*, il est trop facile de faire état de la liberté humaine. Le problème qui se pose est celui-ci : Comment Dieu ne dirige-t-il pas la liberté de telle sorte que soit évité le mal moral ? A cette question, M. Lamoot n'a pas répondu ; il ne l'a même pas posée.

Nous trouvons aussi une théologie vague et superficielle dans la question de *la souffrance, suite du*

péché originel. N'insistons pas sur des formules assez mal venues pour exprimer l'état de grâce sanctifiante donnée à Adam (p. 137). Mais il est impossible de ne pas regretter certaines expressions imprécises et équivoques relatives à l'hypothèse d'une nature humaine « parfaite » et cependant « non surnaturalisée » (p. 137-138). Qu'est-ce à dire ? S'agit-il d'une humanité perfectionnée par les seuls dons préternaturels en dehors de toute élévation par la grâce sanctifiante ? Est-il question de l'hypothèse de la nature pure ? Nous n'avons pu le découvrir avec certitude. Il semble bien que l'auteur parle de la nature laissée à elle-même. En ce cas, il n'est pas assez affirmatif quant à la passibilité de la nature pure : intrinsèquement, il n'y aurait eu aucune différence avec l'état de nature déchue. Et alors, le problème de la souffrance, naturelle à l'homme, se serait posée indépendamment du péché.

En fait, étant donné l'élévation de la nature créée en Adam, la souffrance a son origine historique dans le péché du premier homme. M. Lamoot a raison de le rappeler. Mais ici encore, voici des formules qui heurtent la susceptibilité théologique. Dans l'état de nature déchue, « l'homme est rendu à l'état de nature, *du moins en théorie* » (p. 146) ; « nous avons *à nous reprocher* non un péché actuel, mais bien plutôt un péché habituel » (p. 148) ; « l'homme est condamné en fait à la souffrance *par la volonté divine sur* (?) *le péché originel* » (id.). De plus, il faut expliquer comment nous sommes responsables du péché d'Adam et comment nous en portons la conséquence ; c'est la troublante question de la raison de la transmission du péché originel. L'auteur recourt à l'explication d'Adam, *chef* de la race humaine. « Ce n'était pas un père comme un autre, c'était une tête, et tous les hommes sont membres. » C'est fort vague. Nous avons dit jadis combien cette doctrine (chef moral ou chef juridique) était périlleuse en apologétique (voir *Ami* 1928, p. 614 suiv.), et qu'il fallait en revenir à l'explication thomiste du péché de nature. Quoi qu'il en soit, on pourra toujours reprendre contre la rapide défense esquissée par M. Lamoot, le raisonnement suivant : « C'est monstrueux, en effet, d'être puni pour des fautes qu'on n'a pas commises. Nous nous sentons solidaires de notre passé, de notre présent et de notre avenir ; mais pourquoi être puni des injustices du prochain ? Nous acceptons à la rigueur d'être châtiés, nous comprenons la responsabilité personnelle qui nous suit toute notre vie, mais encore une fois, nous ne comprenons pas que les fautes des autres doivent retomber directement sur nous. » Et le malheur veut que cet argument puisse être puisé dans l'ouvrage même de M. Lamoot, p. 89.

Nous arrêterons là nos remarques. Elles portent, on le voit, sur des imprécisions de doctrine et des formules moins heureuses. Elles ne touchent pas au fond même du livre, qui demeure excellent et fera du bien, surtout là où le lecteur ne cherchera pas à approfondir.

Un mot cependant encore en terminant. A l'heure où les événements extérieurs nous font, plus que jamais, un devoir de cultiver dans les âmes l'amour de la patrie, il faut se garder d'employer des expressions qui minimisent la très réelle vertu chrétienne qu'est le patriotisme, vertu que S. Thomas a si justement définie : la piété envers la patrie. Il est inexact de déclarer péremptoirement que la guerre « est un mal » Il y a des guerres justes et des guerres injustes. Celles-ci seules sont un mal, bien que les autres *entraînent avec elles* un cortège inévitable de maux physiques. Et ce n'est pas seulement « le noble souci de défendre un sol attaqué » qui est à l'origine des guerres justes, c'est le *devoir sacré* de défendre *la patrie* injustement attaquée. Les mots de « patrie » et de « patriotisme » ne doivent pas faire peur à des catholiques.

Problèmes philosophiques. **La connaissance humaine, Les fondements de la morale,** par le P. Joseph Le Rohellec, Répétiteur de philosophie au Séminaire Pontifical Français de Rome. Articles et notes recueillis et publiés par les PP. C. Larnicol et A. Dhellemmes ; préface du P. Charles Boyer. Ouvrage honoré d'une lettre autographe de S. E. le Cardinal Bisleti, préfet de la S. Congrégation des Etudes. — In-8 de XIII-370 p. — Paris, Téqui. 1933.

Cet ouvrage est né d'un sentiment de piété fraternelle : les élèves du P. Le Rohellec n'ont pas voulu laisser se perdre les trésors de saine doctrine amassés par leur maître, un vrai philosophe à la pensée vigoureuse, un pédagogue averti et d'une information étendue. Ils ont fait une glane de ses écrits : notes personnelles, articles de revues, rédactions de conférences, ébauches de travaux à paraître. Pour éviter l'incohérence et la dispersion, ils ont très habilement su ordonner les matériaux dont ils disposaient autour de deux centres : la connaissance humaine (p. 1 à 199), et les fondements de la morale (p. 200 à 290), laissant pour un appendice (p. 291 à 361) les éléments qui ne pouvaient trouver place sous ces rubriques. Des *notes complémentaires* sont destinées à relier entre elles les diverses parties de l'ouvrage, et peuvent aider à une étude de la pensée personnelle du P. Le Rohellec. C'est cette même intention qui a poussé les rédacteurs à dresser une table analytique, par ordre alphabétique, précieux couronnement de l'œuvre.

Ainsi présenté, *Problèmes philosophiques* est un volume original : français et latin s'y mêlent, comme dans les œuvres de Leibniz ; mais on n'y trouve point de « système nouveau » : on y goûte de substantielles études conduites dans l'esprit le plus franchement traditionnel et thomiste. Ce qui ne veut pas dire que le P. Le Rohellec n'apporte rien de personnel : il approfondit le système du Docteur Angélique, met en lumière des points essentiels de la doctrine, avec le souci maintes fois affirmé de réfuter par là les postulats de la philosophie moderne. Selon le témoignage du P. Boyer, « il étudiait, il commentait, il interrogeait S. Thomas. Il avançait sans cesse lui-même dans la connaissance du maître et consignant dans ses écrits les démarches de sa propre pensée, il aidait les autres à progresser semblablement. » Dans la première partie on trouve notamment des fragments importants d'un ouvrage sur l'Intuition : à les lire, on regrette que l'auteur n'ait pu rédiger complètement son travail. A signaler, dans cette même partie, des éclaircissements sur la doctrine de l'analogie et une réfutation pénétrante de l'idéalisme de Gentile. Dans la seconde partie, entièrement rédigée en français, on trouve des études notamment sur le Positivisme en morale, la morale sociologique, les fondements métaphysiques de la morale. On relira, en appendice, des extraits significatifs de la Chronique de métaphysique, parus jadis dans la *Revue Thomiste,* ainsi que d'autres articles ou conférences : sur le rôle de l'imagination en métaphysique, la théorie des passions chez S. Thomas, l'origine de l'argument ontologique de S. Anselme.

Clarté, vigueur, intérêt, voilà les précieuses qualités d'une publication pour laquelle nous ne trouvons pas de meilleure recommandation que les lignes suivantes, extraites de la lettre du cardinal Bisleti : « Ce volume fera revivre l'enseignement si apprécié du regretté P. Le Rohellec, d'autant plus que vous avez respecté scrupuleusement sa pensée et son texte. Les Maîtres ecclésiastiques de la philosophie reconnaissent la valeur de ces études du distingué professeur du Latran, Répétiteur du Séminaire Français et Secrétaire, à côté de Mgr Talamo, de l'Académie Romaine de Saint Thomas d'Aquin. Je ne puis donc que re-

commander la lecture de votre ouvrage à tous les étudiants de philosophie, pour qu'ils s'attachent plus solidement encore à la sûre doctrine du Docteur Angélique. »

Prière liturgique et Vie chrétienne, *Questions actuelles. (Cours et Conférences des Semaines Liturgiques,* tome X, Namur, juin 1932). — Un vol. in-8 de 250 p., 18 f. français. En vente à l'abbaye du Mont-César, Louvain (Belgique), et chez l'éditeur M. Duculot, à Gembloux (Belgique).

C'est un fort beau livre que viennent de publier les Bénédictins du Mont-César, dont on sait la part de premier ordre dans le mouvement liturgique actuel. Ce livre est beau tout d'abord par sa présentation typographique très soignée. Mais ce qui en fait surtout la valeur, c'est la richesse doctrinale de son contenu. Le volume, d'une qualité exceptionnelle, réunit les rapports de la *XVe Semaine Liturgique,* tenue à Namur en juin 1932, et qui a marqué une étape décisive dans un mouvement qui se situe au centre même de la renaissance religieuse de notre temps.

Le travail érudit du P. Mativa sur *Dante et la liturgie eucharistique* forme une introduction, heureuse autant que brillante, à ce volume de doctrine. Le corps même du livre reproduit chacun des rapports. en respectant l'ordre dans lequel ils furent prononcés : *L'éminente dignité de la prière de l'Eglise,* par le P. Héris, professeur au Saulchoir ; *L'esprit de la prière de l'Eglise,* par Dom Ryelandt, prieur de Maredsous ; *La messe, sacrifice de l'Eglise,* par M. l'abbé Gasque, aumônier du Lycée de Nîmes ; *La Liturgie, soutien de la vie morale,* par le Rme Dom Capelle, abbé-coadjuteur du Mont-César ; *Prière liturgique et prière privée,* par Mgr Kerkhofs, évêque de Liège ; *La Liturgie est-elle adaptée aux besoins du peuple ?* par M. l'abbé Godet, curé de Notre-Dame d'Espérance, à Paris ; *La paroisse, cadre de la vie liturgique,* par M. le chanoine Theissen, doyen de Bouillon ; *La Liturgie devant le monde moderne,* par M. Legrand, professeur d'économie sociale. Enfin, dans une admirable synthèse, le P. Sertillanges évoque magistralement *la Mission liturgique de l'Eglise,* qui « consiste, au moyen du culte religieux dont elle est la maîtresse, à unir tous les êtres en un seul faisceau sous l'influence d'un unique Esprit, à les incliner tous dans une adoration commune, à les entraîner tous dans la voie d'un même salut. »

Le programme de la *Semaine* fut conçu pour mettre en lumière les idées directrices du mouvement liturgique et le rôle de la liturgie dans la vie religieuse du chrétien. Vers ce but tendirent par un rythme impressionnant de convergence, — malgré la diversité des orateurs, — les travaux de ces journées. Ceux-ci, en effet, procèdent d'une inspiration unique et constituent un tout coordonné. Très librement, leurs auteurs les ont animés d'un esprit identique ; ils ont mis en lumière l'idée, fondamentale en liturgie, du sacerdoce complet : celui de Notre-Seigneur Jésus-Christ. celui de la hiérarchie sacerdotale, celui des fidèles, membres du corps mystique du Christ. Cette idée du sacerdoce ne fait pas l'objet d'une étude particulière, mais se dégage plutôt de l'ensemble des rapports. Et comme il importe souverainement qu'elle soit claire et bien comprise, le Rme Dom Bernard Capelle, qui fut l'initiateur et l'âme de la *Semaine,* la développe, en guise de conclusion générale, dans l'épilogue du volume, sous le titre : *Liturgie et Sacerdoce.*

Tout le livre sera lu avec un très vif intérêt, et un très grand profit pour la vie spirituelle. Par le sens liturgique, c'est tout le sens de l'Eglise qui nous est donné.

Abbé MOREUX. — **Pour comprendre le Grec.** — In-16 de 274 p., 20 f. — Paris, Doin, 8, place de l'Odéon.

M. l'abbé Moreux, qui a fait le tour des « sciences » et publié sur chacune d'elle d'excellentes initiations qui constituent la collection « *Pour Comprendre* », s'attaque maintenant aux « lettres ».

D'après lui, « le mécanisme de l'intelligence ne saurait changer suivant le genre de nos acquisitions intellectuelles, et tel procédé qui réussit pour l'étude des sciences, doit donner des résultats analogues lorsqu'il s'agit de littérature. » Ainsi a-t-il été amené à publier successivement : *Science et Style,* analysé ici en 1931, p. 86 ; *Pour comprendre le Latin,* et tout récemment *Pour comprendre le Grec.*

La critique a été sévère au précédent volume. On a reproché à M. Moreux d'attaquer l'enseignement traditionnel, de laisser de côté la syntaxe comme un bagage encombrant et inutile, de jeter le discrédit sur le thème latin. Et tel compte rendu se terminait par ces mots : « En somme, l'ouvrage initiera au latin quelques autodidactes. Je ne crois pas qu'il puisse mener des élèves au delà de la Cinquième. »

A dire vrai, c'était peut-être toute l'ambition de M. Moreux. Quoi qu'il en soit, l'ouvrage remporta, nous assure le prospectus de l'éditeur, « un succès inouï, et devant les résultats obtenus, M. l'abbé Moreux n'a pas hésité à écrire, pour cette collection, un nouveau volume intitulé : *Pour comprendre le Grec.* »

On y retrouve les méthodes pédagogiques chères à l'auteur. Son enseignement de la langue grecque a été calqué sur le plan qui lui a déjà servi pour le latin ; il est clair, agréablement présenté, peu chargé. Le volume est assez mince et le serait davantage encore sans les listes de mots et vocabulaires qui accompagnent les divers exercices. La présentation ne ressemble pas à celle des grammaires ordinaires, et ce n'est pas, croyons-nous, un avantage. Il est regrettable que l'élève ne puisse embrasser d'un seul coup d'œil la conjugaison du verbe λύω qui s'étend ici sur dix pages. Les questions de morphologie ont été simplifiées, mais nous félicitons M. Moreux d'avoir consacré trois pages (87-89) parfaitement assimilables au *digamma,* dont les élèves et parfois les maîtres ignorent le rôle important dans la formation des mots grecs. Enfin, il n'a été fait appel à la mémoire que le moins possible.

Dans l'introduction M. Moreux prend soin de se disculper des reproches qui lui ont été précédemment adressés. Il n'a pas visé à écrire une grammaire. Fidèle à son programme, il a « tenu à ne présenter que les caractères principaux de la langue grecque, les grandes lignes autour desquelles celui qui veut *comprendre,* groupera peu à peu les détails d'un dessein plus achevé. » Il a voulu exactement mettre entre les mains des élèves un ouvrage « qui leur permette de comprendre leurs livres de classe ».

De ces livres comme des maîtres qui les utilisent M. Moreux pense, croyons-nous, trop de mal. Ni les uns, ni les autres ne sont assurément parfaits, mais il en est tout de même d'excellents. M. Moreux le reconnaît lui-même pour les livres (p. 236-237) ; or ce sont précisément les livres dont nous nous servons, en autres l'irremplaçable « Ragon ». Quant aux maîtres, c'est vraiment leur faire injure que de les montrer forçant les élèves à apprendre par cœur « toutes les règles que les érudits ont échafaudées pour justifier les formes les plus étranges » (p. 142).

De plus, M. Moreux nous semble se battre contre des moulins à vent quand il écrit (p. 143) : « Mieux vaudrait multiplier les traductions commentées par le professeur : chaque forme remarquable ou spéciale serait alors expliquée et, après un an ou deux d'études ainsi comprises, l'élève, je vous l'assure, n'aurait nul besoin d'ânonner des textes de grammaires tout simplement décourageantes pour nos débutants. »

Où est donc, grand Dieu ! le professeur phénomène qui ne multiplie ces traductions et ne donne ces explications ? Mais, n'en déplaise à M. Moreux, quiconque a l'expérience de ces « jeunes débutants » de 11, 12 ou 13 ans sait parfaitement qu'exercices oraux et écrits ne suffisent pas à fixer l'attention et la mémoire, et qu'ils ne mènent à rien s'ils ne sont accompagnés d'une étude sérieuse et systématique de la grammaire. Veut-on savoir pourquoi tant d'élèves sont « recalés » au baccalauréat ? Tout simplement parce qu'ils n'ont plus « fait de grammaire » à partir de la Troisième ou de la Seconde.

Ces réflexions n'enlèvent rien à la valeur du livre de M. Moreux. Nous lui souhaitons le plus vif succès. Il sera particulièrement bien accueilli par les étudiants en médecine ou en pharmacie, qui regrettent souvent d'avoir négligé une langue dont ils sentent de plus en plus le besoin pour la compréhension des ouvrages techniques, à mesure qu'ils avancent dans leurs études.

Vertus cachées de la vie religieuse, par l'auteur des *Novices de N.-S.* Un vol. in-12 de 174 p. — Du même : **Le Régime spirituel de la vie religieuse.** Un vol. in-12 de 134 p. — Paris, Téqui. 1933.

Déjà en 1931 (p. 238), l'*Ami* eut à parler de l'ouvrage intitulé *Les novices de Notre-Seigneur.* L'auteur (qui fut maîtresse des Novices dans une Congrégation s'occupant d'œuvres de miséricorde) continue dans les deux volumes que nous présentons aujourd'hui la publication des instructions qu'elle adressait à ses novices.

Le premier traite de l'humilité, de la simplicité, de la discrétion, de la modestie, de l'obéissance, de la charité fraternelle. Le second explique à la religieuse comment elle doit se comporter à l'égard de son corps, à l'égard de ses sens extérieurs et intérieurs, à l'égard de ses facultés intellectuelles et affectives, dans le travail et dans la maladie.

Tout cet enseignement est clair, pratique, rempli de traits qui ne manquent pas de mordant et qui parfois flagellent jusqu'au sang les défauts de la jeune religieuse.

Nous recommandons très vivement ces petits livres aux aumôniers et aux maîtresses des novices, même s'il s'agit d'ordres contemplatifs. Nous croyons que dans les congrégations d'hommes, les maîtres des novices pourront y trouver également d'utiles indications dont ils sauront faire l'adaptation.

Jacques Maritain. — **Distinguer pour unir,** *ou Les degrés du savoir.* — In-8 de la « Bibliothèque française de philosophie », XVII-920 p., 40 f. — Paris, Desclée, de Brouwer et Cie. 1932.

Pour présenter un ouvrage aussi vaste et aussi puissant que celui-ci, il faudrait avoir une compétence aussi étendue et aussi solide que celle de l'auteur lui-même. Il se meut à l'aise sur les sommets les plus élevés de la pensée humaine, expose, critique, reconstruit sur des plans nouveaux les systèmes les plus variés ; il coordonne l'ensemble du savoir humain en indiquant les lignes essentielles des synthèses réalisables, soit dès maintenant, soit plus tard dans un avenir encore indéterminé, qu'il anticipe avec hardiesse.

Le point de vue adopté est à la fois critique, métaphysique et méthodologique, pour aboutir à une classification générale hiérarchisée du savoir humain. La doctrine dont se nourrit cet effort de pensée est la métaphysique thomiste. L'auteur s'en explique dès sa préface : « Le réalisme thomiste, en sauvant par une méthode véritablement critique la valeur de la connaissance des choses, permet d'explorer dans son intimité l'univers de la réflexion, et d'en établir, pour ainsi parler, la topologie métaphysique » (p. VIII). Mais cette fidélité au thomisme, si elle « rejette toute espèce d'accommodement ou de diminution destinée à rendre le thomisme acceptable à des préjugés irrationnels », n'est pas ni du servilisme, ni une pure répétition : l'auteur a, « sur plusieurs points, essayé de défricher du terrain et de reculer les frontières de la synthèse thomiste » (p. XIV) ; notamment en ce qui touche à la philosophie des sciences. Voici en quels termes il conclut son exposé sur ce point :

« On est en droit de penser que la philosophie thomiste est plus qu'une autre en état de fournir aux sciences des cadres métaphysiques où elles déploient à leur aise leurs exigences propres et ne souffrent pas violence : non seulement parce qu'elle est essentiellement réaliste et justifie critiquement la réalité extramentale des choses et la valeur des facultés de connaître, que toute science suppose implicitement, mais parce qu'elle garantit l'autonomie, la spécificité de chacune, et que ses élucidations métaphysiques du réel n'ont comme conséquence nécessaire aucune déformation systématique despotiquement imposée à l'expérience. Ici se retourne contre les systèmes modernes le reproche adressé à la scolastique par des esprits mal informés. Car c'est bien de ces systèmes [modernes] que dérivent, nécessairement et de soi, des préjugés systématiques comme le mécanicisme et le monisme, le parallélisme psychophysique, la théorie cartésienne de la conscience, l'évolutionnisme universel, etc., qui imposent à la science les plus fâcheux carcans métaphysiques... Si les travailleurs ne manquent pas... on peut espérer voir poindre l'aube d'une nouvelle grande période scientifique, mettant fin aux malentendus engendrés dans le domaine de la recherche expérimentale par le conflit d'Aristote et de Descartes, et où les sciences des phénomènes parviendraient enfin à leur organisation normale, les unes, avant tout la physique, subissant l'attraction des mathématiques et poursuivant dans cette ligne leurs splendides progrès, les autres, avant tout la biologie et la psychologie, subissant l'attraction de la philosophie et trouvant dans cette ligne l'ordre organique dont elles ont besoin et les conditions d'un développement non pas seulement matériel, mais vraiment digne de l'intelligence. Redistribution générale qui proviendrait de la croissance naturelle des sciences des phénomènes, mais supposerait aussi, cela est clair, la régulation suprême de la sagesse métaphysique. » (P. 131-132).

Nous ne nous excuserons pas d'une si longue citation. Elle permet de saisir sur le vif les deux qualités maîtresses de cet ouvrage : 1o un sens aigu et juste de la solidité et de la souplesse de la philosophie scolastique dans ses thèses essentielles ; 2o une connaissance très avertie de l'état actuel des sciences et de la philosophie modernes, de leurs richesses, de leurs déficiences, de leurs aspirations, de leurs besoins. Elle permet aussi de prendre contact avec le style touffu de l'auteur, qui sacrifie un peu trop, à notre avis, à ce qu'il appelle joliment « le jargon de la pédanterie » (p. 181), par exemple quand il distingue entre les intellections *dianoëtique, ananoëtique* et *périnoëtique*, ou entre les théologies *apophatique* et *cataphasique*...

Voici en quelques mots le contenu du livre.

Après un chapitre préliminaire sur les « grandeur et misère de la métaphysique », la Ire Partie traite des « degrés du savoir rationnel » et se divise en quatre chapitres : 1. Philosophie et science expérimentale ; 2. Réalisme critique ; 3. Connaissance de la nature sensible ; 4. Connaissance métaphysique. — La IIe Partie traite des « degrés du savoir supra-rationnel », foi et expérience mystique ; elle se divise en trois chapitres : 1. Expérience mystique et philosophie ; 2. De la sagesse augustinienne ; 3. S. Jean de la Croix praticien de la contemplation. — La conclusion paraphrase le mot de S. Jean de la Croix : « *Todo y nada* : Tout et rien. » Neuf « annexes » terminent l'ouvrage : 4 sont surtout philosophiques, et

5 sont plutôt relatives à la théologie mystique. Elles sont suivies des tables détaillées.

Pour nous en tenir ici au point de vue philosophique, — la doctrine mystique de M. Maritain devant être, s'il plaît à Dieu, exposée ailleurs à nos lecteurs, — nous ne connaissons aucun ouvrage qui puisse rivaliser avec celui-ci comme mise au point des conclusions des sciences modernes en tant qu'elles se réfèrent à la métaphysique scolastique et restent en harmonie avec elle ; nous en dirons autant de la connaissance approfondie, que possède l'auteur, des philosophies modernes dans leurs ramifications contemporaines les plus actuelles, des jugements clairvoyants qu'il porte sur elles, et de la vue parfaitement nette qu'il a des conditions de leur redressement et de leurs progrès par l'incorporation des thèses et de l'esprit de la philosophie scolastique aux méthodes et aux résultats dont se targue l'esprit moderne. Un seul regret : l'ouvrage est dur à lire. Du moins l'effort exigé est amplement récompensé.

Abbé Adrien GARNIER. — Sois apôtre. — In-12 de XXII-260 p., 10 f. — Paris, Editions *Spes*.

Ces conseils d'apostolat viennent à leur heure, au moment où S. S. Pie XI ne cesse de rappeler aux laïques leur devoir de collaborer à l'Action catholique.

Avant d'être professeur à l'Université Laval, à Québec, M. le chanoine Garnier était Supérieur de l'école St-Maurice, à Vienne (Isère). Toute sa vie a été consacrée à l'éducation de la jeunesse. Il était tout préparé pour écrire : *Sois apôtre*.

Son livre étudie successivement : 1o les raisons de l'apostolat ; 2o les conditions de l'apostolat ; 3o les dispositions de l'apôtre. L'auteur envisage toutes les questions de vie intérieure et d'action extérieure que nécessite l'apostolat. Il le fait sous forme de lectures courtes, suggestives, vivantes et animées, destinées à éclairer l'esprit et à déterminer la volonté. Des citations nombreuses, bien choisies, tout à fait modernes et actuelles retiennent et fixent l'attention. Le souci constant de fidélité aux directives romaines, qu'il s'agisse de piété ou d'action sociale, inspire toutes les pages de ce petit volume, qui est vraiment le manuel idéal du jeune chrétien vivant dans le monde ou vaquant aux exercices de la retraite. Les Directeurs d'œuvres y trouveront une ample moisson d'idées neuves et utiles ; l'apostolat féminin y puisera une substantielle alimentation.

Pages dogmatiques de S. Augustin. Tome Ier : *La Grâce*. — In-8 de XII-478 p., 10 f. — S'adresser à l'auteur, M. l'abbé Perrodon, au Grand Séminaire d'Orléans.

De plus en plus, et avec infiniment de raison, on oriente la jeunesse studieuse vers les sources. En matière théologique, S. Augustin est une source de première importance. M. l'abbé Perrodon, directeur au Grand Séminaire d'Orléans, n'hésite pas à convier ses « chers séminaristes » à l'étude même du texte de S. Augustin. De là sont nées ces « pages dogmatiques ».

L'ouvrage entier comprendra deux volumes. Le premier volume est tout entier consacré à la grâce ; le second contiendra une synthèse de tout le dogme catholique.

Le texte latin est accompagné de la traduction française, dont l'office doit être uniquement d'offrir un secours au lecteur. Mais l'étude du texte latin s'impose : les formules augustiniennes ne se traduisent pas : il faut les faire sonner telles quelles à nos oreilles.

Au premier abord, la division du livre pourrait étonner : grâce actuelle, grâce habituelle. On sait en effet que ces termes sont assez récents dans la théologie catholique et qu'en particulier S. Augustin n'a jamais envisagé le problème de la grâce sous ce double aspect. Mais M. Perrodon expose, dans l'Avant-Propos, qu'il a recueilli, sous le titre de « Grâce actuelle », les textes se rapportant aux « questions traitées dans les manuels de théologie au chapitre de la grâce actuelle, questions dont plusieurs comportent d'ailleurs l'intervention de la grâce habituelle. » Dans cette première partie, l'auteur nous met sous les yeux de larges extraits des principaux ouvrages de S. Augustin contre le Pélagianisme et le Semipélagianisme. La seconde partie a pour objet la grâce habituelle. Les enseignements de S. Augustin sur cette matière sont très dispersés dans son œuvre ; il a fallu les grouper sous quatre chefs : l'habitation de Dieu dans l'âme juste ; la filiation adoptive de l'âme juste ; les saints labeurs de l'âme juste ; la paix de l'âme juste. Aux textes proprement dogmatiques ont été jointes des pages de caractère ascétique et mystique. Le recueil, offert aux séminaristes (et à tous les prêtres) par le pieux directeur du Grand Séminaire d'Orléans pourra être ainsi non seulement un livre d'étude, mais un guide de spiritualité.

Les judicieuses réflexions de l'Avant-Propos, notamment en ce qui concerne la grâce efficace, nous font presque regretter que M. Perrodon n'ait pas traité d'une manière plus développée les rapports de la doctrine augustinienne avec la théologie moderne de la grâce. Cette introduction eût doublé la valeur de son précieux recueil.

Rév. Patrick J. GEARON, Carme. — Le Spiritisme, sa faillite. — In-8 de 196 p., 10 f. — Paris, Lethielleux.

Du P. Gearon nous avons déjà signalé *Les Ames scrupuleuses consolées* (*Ami* 1931, p. 61), ouvrage si remarquable à tant d'égards. Son nouveau volume ne présente pas un intérêt moindre. Le sujet qu'il aborde est, par lui-même, captivant. L'élégante traduction qu'a faite M. l'abbé Mazoyer ajoute au charme de la lecture.

Chez les écrivains catholiques qui, en ces dernières années, se sont occupés du spiritisme, on reconnaît deux courants doctrinaux : les uns, comme le cardinal Lépicier (*Le monde invisible*, voir *Ami* 1932, p. 36), attribuent sans hésiter au démon la plupart des phénomènes médiumniques et télépathiques ; d'autres font de nombreuses restrictions et concèdent seulement comme possible ou simplement probable que certains faits extraordinaires, s'ils sont véritablement réels, puissent être attribués à une intervention diabolique.

Le P. Gearon se place résolument parmi ces derniers. Il démontre, avec des preuves à l'appui, que les phénomènes du spiritisme ont des causes naturelles, bien qu'elles soient anormales.

Après avoir fait l'historique de cette pseudo-science, le R. P. s'attaque hardiment aux différentes supercheries que les médiums lui font revêtir : psychologie anormale, subconscience, hallucinations, vision opaque, hypnotisme, double personnalité, télépathie, diabolisme. S'appuyant sur des données scientifiques précises et irréfutables, il en découvre les trucs et en dénonce les falsifications.

Sans conclure d'une façon absolue qu'il n'y a point intervention des esprits des défunts en cette matière, l'auteur déclare que « l'hypothèse spirite soulève plus de difficultés qu'elle n'en résout ». Quant à la théorie diabolique, il se montre assez sceptique : « A première vue, la théorie diabolique est extrêmement persuasive. Que, parfois, le médium profère des blasphèmes, avance des doctrines immorales et, en général, présente certains traits qui semblent indiquer une action directe de Satan, — cela est indéniable. Nous estimons, pourtant, qu'il est impossible d'admettre la théorie diabolique en général, sans admettre en même temps que tous les médiums en question sont possédés. » Mais précisément il le faudrait démontrer, et,